

Drammaturgia e metamorfosi del genio maligno: Soggetti e spettri tra follia e ragione

Rosanna Chiafari

The aim of this work is to come into the debate of “cogito” that Michael Foucault and Jacques Derrida have put in scene during the second half of twentieth century, starting by their respective readings of the Cartesian text. To get straight into the heart of the matter, there are three original and unusual points of view that we would like to raise: the first is a particular condition of the history's concept; the second is the role of Freud's psychoanalysis in the general economy of Foucault's work; the last one, it's about the relationship between philosophy and literature. Walking down these three runs, we would like to prove that every process of subjectivation redefines the borders of human being and affects the subject also in his peripheral structures.

Con quale argomento si potrebbe negare che queste stesse mani e tutto questo corpo siano i miei? A meno forse di considerarmi uguale a uno di quei dissennati (insanis), il cui cervello è così sconvolto da una nera bile che sostengono continuamente di essere, mentre sono dei miserabili, o di essere vestiti di porpora, mentre sono nudi, o di avere la testa di coccio, o di essere interamente delle zucche, o fatti di vetro; ma costoro sono dementi (amene-tes), e io sembrerei non meno demente se in qualcosa mi regolassi sul loro esempio. Benissimo, certo, se però non fossi uomo che di notte è solito dormire, e nei sogni, prova tutte quelle cose, o a volte anche meno verosimili, che costoro provano da svegli.

R. Descartes, I Meditazioni

I. Silenzi, storie e spettri

È come se lo vedessimo: proprio lì davanti ai nostri occhi, nel suo studio, davanti al camino, col suo abito invernale; mentre si guarda le proprie mani e quel foglio di carta che, candidamente, attende assetato l'inchiostro della sua penna: comincia così lo psicodramma di Descartes che buca lo schermo della pagina e ci catapultata nella folle finzione che creerà il soggetto moderno.

Michel Foucault nella sua *Storia della follia nell'età classica* riconosce proprio in questo "momento cartesiano" un punto di non ritorno nella storia del pensiero, o meglio nella storia di quella razionalità edificante un soggetto chiamato a rifiutare l'eventualità di immaginarsi folle (Foucault 1992). Lo «strano colpo di forza» (Foucault 1992, 51) della *ratio* moderna che espelle definitivamente la follia fuori dal pensiero è contenuto, secondo Foucault, nella prima delle *Meditazioni*. Descartes arriva al fondamento della indubitabilità del cogito tramite uno speciale percorso meditativo che prevede uno squilibrio tra follia ed errore nell'economia del dubbio, principale pratica di definizione del soggetto pensante. Il folle, colui che va letteralmente "a vuoto", ¹ per Descartes è colui che non dubita, che non ha bisogno di dubitare che la sua testa sia fatta di argilla; come sosteneva anche Hobbes, i pazzi oltre a non sapere ragionare, non sanno di non saper ragionare (Hobbes 2011). Descartes deve, dunque, escludere di essere folle per poter dubitare e procedere nella meditazione.

¹ Dal latino, *folle*, muoversi qua e là e usato metaforicamente per indicare un uomo di "testa vuota".

Uno degli orientamenti più vantaggiosi per riguardare a questo momento nodale della produzione del soggetto moderno potrebbe essere quello di posizionarsi sugli orli delle pagine cartesiane, sui contorni del cogito di Descartes rilevati da due grandi personaggi della filosofia francese del Novecento, Michel Foucault e Jacques Derrida. L'intento di posizionarsi nel dibattito sul cogito che i due filosofi hanno messo in scena non avrà come scopo quello consueto di seguire e riportare alla lettera le battute e le risposte del loro ben noto copione più volte riscritto a partire dalle loro rispettive letture dei passi cartesiani in questione. L'intenzione, invece, sarà quella di seguire, in maniera - si potrebbe dire - esoterica, alcuni percorsi filosofici che conducono verso zone poco esplorate di tale dibattito, al fine di mostrare, per quanto possibile, che ogni processo di soggettivazione dell'essere umano si ripercuote non solo sulla produzione del soggetto, centro e polo dell'alterazione, ma in maniera periferica e non meno performante, ridefinisce i confini strutturali degli spazi da esso frequentati.

In particolare, il proposito è quello di muoversi in tre direzioni oblique

al tema del dibattito sul cogito in questione: la prima è quella riguardante il problema dell'intrecciarsi di storia e silenzi come uno dei presupposti fondamentali di *Storia della follia*; la seconda condurrà, sulla scia della tematica del sogno come iperbole della follia, a Freud e alla psicoanalisi come eredità ambigua raccolta dal progetto foucaultiano e analizzata in un testo di Derrida del 1992, *“Essere giusti con Freud”*. La storia della follia nell'età della psicoanalisi; la terza seguirà la relazione fraticida tra il soggetto della filosofia e il soggetto della letteratura, sotto la lente di una metodologia di esclusione, simile a quella che intercorre tra ragione e follia fatta emergere da Foucault nella Prima delle *Meditazioni* cartesiane. Si potrà così osservare, in controluce, che tutte queste direzioni condividono un'inquietante ossessione per un minaccioso ed eclettico genio maligno, che grazie alla sua polimorfia incombe su ogni plausibile modalità di sistematizzazione. Dal meccanismo di tale procedura emerge un Io, che oltre a riscoprirsi ancora “tragico”, si rivela sempre più “drammatico”, vale a dire perennemente in scena sul palcoscenico dell'esistenza, dove il mondo è l'unica sua credibile “finzione”, il suo indispensabile componimento da recitare, il cui tempo proprio risulta essere ininterrottamente doppio, affatto armonico, ma tormentato, lacerato e squarciato da una cesura che riapre in modo risorgivo all'emergenza di un soggetto sempre eterogeneo nel procedere della storia.

Nondimeno, la storia stessa è il regno del possibile, dove essa non necessariamente assume la fisionomia di una processualità progressiva, ma dove, invece, spesso si rimane spiazzati dalla sua eventualità piuttosto che dalla sua concettualità. Di qui, la consapevolezza disincantata secondo la quale il passato sia mutevole, dato che la storia è il nostro sguardo sui fatti e non i fatti in se stessi. Difatti, è forse a partire da queste elementari considerazioni, che è possibile individuare l'intuizione che orienta, fin dal suo inizio, il percorso filosofico foucaultiano e cioè quello di fare una storia dei silenzi e dei balbettii da cui possano ben emergere quei dispositivi di soggettivazione, ossia quelle strutture di oggettivazione culturali che in uno specifico momento storico trasformano l'essere umano in un soggetto determinato.

La ben nota intenzione di Jacques Derrida nel suo *Cogito e storia della follia* è quella di interrogare alcuni presupposti filosofici di quella *Storia della follia* foucaultiana, ossia di quella archeologia del silenzio (Vergani 2000). La posta in gioco nelle pagine derridiane è anche l'intricato rapporto tra storia, linguaggio e senso che una tale archeologia metterebbe in crisi: «ogni storia è storia del senso, cioè della Ragione *in generale*» (Derrida 1990, 42) sintetizza Derrida, ogni storia è logos, memoria, ἀλήθεια, non-oblio; ogni discorso è la memoria dei codici che rispetta.

Di fatto, sia Foucault che Derrida insistono su un aspetto fondamentale: la storia è in sostanza economia del negativo, è in se stessa produzione del dentro e del fuori, razionalità e *deraison*, del sano e del folle. È la stessa storia, espressione del logos, che si fonda sulla necessità della follia come momento vitale e condizione di possibilità della stessa storicità.

Alla base del progetto titanico di Foucault di scrivere una “storia” della follia in se stessa, della follia selvaggia, prima di essere catturata dalla ragione classica, della follia come *sujet*,² vi è un certo rifiuto del linguaggio della ragione, proprio in quel dichiarato appello al silenzio. Questo silenzio per Foucault sembra divenire un accesso privilegiato ad una certa zona di confine, la cui marca narrerebbe l'esistenza di

² La parola francese *sujet*, oltre al letterale significato di “soggetto”, descrive anche ciò che fornisce la materia di una discussione, di uno scritto, di un'opera in gene-

un suolo vergine, unitario, originario, radice comune tanto della ragione quanto della follia. Riesumere quel terreno dove si è compiuto uno specifico atto decisionale che separa (ma che quindi anche collega) ragione e follia, significa in definitiva risalire al momento precedente alla separazione, a quel momento in cui il dialogo diventa monologo dell'uno e silenzio dell'altro. (Derrida 1990)

Secondo la lettura derridiana, però, questo progetto foucaultiano sottende una certa pretesa purista (Derrida 1990), metafisico-teologica che sta nell'intento di accedere all'origine, all'origine del protezionismo della ragione verso la follia. Tuttavia, il concetto di origine sembra essere per il filosofo della decostruzione una rappresentazione extra-storica, che vorrebbe pensare il meccanismo di separazione un attimo prima del suo attivarsi. (Derrida 1998). La cesura di cui parla Foucault è dunque, una decisione, una scelta nel senso del *κρίνειν*, una vera e propria crisi: «questa crisi è già sempre cominciata ed è interminabile. È chiaro dunque che «essa è classica, non forse nel senso dell'*età classica*, ma nel senso del classico essenziale ed eterno, benché storico in un senso insolito» (Derrida 1990, 79).

Ma, allora, a quale altro linguaggio potrà mai attingere l'archeologia del silenzio voluta da Foucault, se l'intento è sempre, comunque, quello di «scrivere una storia della follia *in se stessa*, vale a dire a partire dal proprio istante, dalla propria istanza e non nel linguaggio della ragione»? (Derrida 1990, 43).

Si potrebbe «tacere con un certo silenzio» ³ oppure si potrebbe prendere consapevolezza che ogni storia non può fare a meno del logos, che il linguaggio non si può mettere tra parentesi. «Non è possibile svincolarsi *totalmente* dalla *totalità* del linguaggio storico che avrebbe prodotto l'esilio della follia, liberarsene per scrivere l'archeologia del silenzio» (Derrida 1990, 45). Il rapporto tra la follia e la ragione è un'economia, la cui storia si scrive in una struttura di *différance*, «un rapporto regolato tra l'eccedente e la totalità ecceduta» (Derrida 1990, 78). Di conseguenza, ogni pensiero «del fuori» è possibile solo pensandolo «da dentro», inseguendo nel dentro quegli scarti, corridoi e finzioni, specchi e spettri che restano come tracce e differenze del fuori, tutte metonimie di uno «storico» genio maligno. ⁴ Precisamente, «è vero che il *cogito* è l'inizio assoluto; ma non bisogna dimenticare che il genio maligno gli è anteriore.» (Foucault 1992, 161).

In fondo, «tutto comincia con l'apparizione di uno spettro» che «prima o poi verrà» (Derrida 1996, 11). È la minaccia spettrale del genio, l'ombra e l'ossessione che tutto il sistema della razionalità del soggetto possa crollare. La follia, e in generale «ciò che è escluso, non è mai semplicemente escluso, senza che vi faccia ritorno» (Derrida 1994, 49). Probabilmente, è questa la funzione iperbolica

rale. Vale la pena sottolineare un certo resto di questa materialità anche nel significato letterale, una materialità del soggetto non solo sottomessa all'osservazione, ma anche implicata come «sostanza» su cui agiscono i processi di soggettivazione nel soggetto stesso.

³ Cfr. J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, o: cit. : 45; si potrebbe ipotizzare che questo «certo silenzio» che è il tacere di cui fa qui menzione Derrida, si possa ricollegare a quanto Heidegger sottolinea in *Essere e Tempo* proprio sul tacere, insieme all'ascoltare, come modo d'essere del parlare e, quindi, una modalità interna e non estranea allo stesso linguaggio della ragione in generale. Il riferimento al silenzio come una dimensione autentica dell'esistenza emerge ancora quando Heidegger sottolinea che soltanto chi tace può parlare nel suo senso d'essere originario, poiché chi tace mette a tacere la chiacchiera. Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, tr. It. di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano, 1970, : 257-258.

⁴ Per Manlio Iofrida, è questo in sostanza il punto focale del cosiddetto storicismo antimetafisico di Jacques Derrida. «La *différance* si definisce come il processo per cui vengono a distinguersi e contrapporsi l'interno (tempo) all'esterno (spazio), il successivo al coesistente, il fluire alla stabilità, mentre la metafisica è l'occultamento del nesso reciproco e indiscindibile che lega fra loro queste coppie di concetti. L'analogia di spazio e tempo non significa affatto che essi siano *la stessa cosa*, ma piuttosto che ognuno dei due

del genio maligno, una funzione storica ricorrente, la vertigine in cui la verità si mantiene all'interno di un vuoto assoluto, luogo di spettri e di fantasmi. Tutto, dunque, si apre con l'immanenza di una riapparizione: l'*hantise*, l'aggrirsi spettrale del genio maligno è storica e, in generale, il fantomale è il movimento della stessa storia. ⁵

Nello stesso movimento del cogito cartesiano, come movimento della fondazione del sapere e della scienza, emerge dal testo delle *Meditazioni* la natura spettrale dello stesso dubbio iperbolico del Genio maligno, che è allo stesso tempo l'ospite letterario e l'alleato meditativo, ma anche il nemico da sconfiggere. ⁶

II. “Essere giusti con Freud”

Uno dei punti più acuti del dibattito Foucault/Derrida del 1963 sulle pagine cartesiane è lo statuto del sogno. Il sogno è lo spazio limite del sapere “disciplinato”, cioè è il luogo e il confine del potere regolatore della ratio del soggetto; è il bordo dell'istanza ordinatrice onnivora di significato, una scollatura tra segno e significato, una cicatrice sul dominio semantico del soggetto, obbediente ad un'*ars theologica* della nominazione. Il sogno è una rapsodia di immagini verso cui la storia del pensiero opera un'intrinseca manutenzione del senso in funzione del significato: la “traduzione” del sogno verso la trasparenza semantica del linguaggio “razionale” è la grande trama costitutiva della soggettività moderna.

Colui che sogna inventa la propria grammatica. Non c'è materiale significante o testo preliminare che egli si accontenterebbe di utilizzare, anche se non ci rinuncia mai. [...] Il fatto che manchi un codice di riferimento esauriente e infallibile, significa che nella scrittura psichica, che annuncia così il senso di ogni scrittura in generale, la differenza tra significante e significato non è mai radicale. L'esperienza inconscia [...] produce i propri significanti; certo, non li crea nel corpo, ma produce la loro significanza. [...]. (Derrida 1982, 270-271)

La volontà del soggetto moderno sembra, invece, aver disautorato di valenze gnoseologiche lo statuto del sogno sin dai gesti fondativi della ratio cartesiana, dove il sogno viene rilegato nell'ambito dello psicologico e dove evidenza, chiarezza ed esercizio analitico deduttivo lasciano il posto a flussi umorali di vario genere (Decartes 2001).

Per il Derrida di *Cogito e storia della follia*, il sogno della meditazione cartesiana è un'esperienza iperbolica della follia stessa: «chi sogna è più folle del folle» (Derrida 1990, 64). Il sogno risulta essere un espediente filosofico più universale della follia, un “buon esempio”, e da un punto di vista logico-dimostrativo, il sogno non è meno potente della follia: la frequenza e l'accessibilità al sogno

concetti rinvia *entro di sé* all'altro come il suo altro» (Iofrida 1988, 42-43). Il concetto di storicità qui in gioco con il dispiegarsi della *différance*, non ha nulla a che fare con il teleologismo ed il linearesimo, ma piuttosto si tratta di una radicale impossibilità di «sfuggire» alla ripetizione (Iofrida 1988).

⁵ Il verbo *hanter* in francese può significare sia assillare o essere ossessionati in senso patologico, quanto riferirsi alla presenza di spettri e fantasmi in un determinato spazio. Oltre a ricorrere spesso negli interventi sull'architettura, l'*hantise* nell'opera di Derrida si associa alla figura del *revenant*, dello spettro e, più precisamente, ciò che nel suo apparire, implica la possibilità indefinita del ritorno, della ripetizione.

⁶ In *Aporie*, testo del 1996, Derrida rivela il suo interesse in una serie di termini che unisce l'ospitalità all'identità e alla spettralità, e in testi successivi, come *Politiche dell'amicizia*, *Spettri di Marx* e *Sull'ospitalità*, non sarà più abbandonata. Questa serie, *hospes*, *hostis*, *hostage*, *host*, *guest*, *hôte*, *ghost* e *geist*, permette di muoversi verso un concetto di ospitalità, sia essa politica, storica o letteraria, che implica in modo costitutivo l'alterità, anche nelle sue forme più inquietanti, nelle vesti cioè di un *revenant*, di uno spettro, dell'altro che, sopravvivendo, ritorna incondizionatamente.

come iperbole della follia è il suo vantaggio pratico nell'economia del discorso cartesiano (Derrida 1990).

Descartes, infatti, ricorda di sognare e la decisione di pensare al sogno ha come effetto quello di fare del dubbio sulla veglia un oggetto di riflessione. Inoltre, riflettere sul sogno ha un effetto di stupore e confusione sul soggetto meditante durante il percorso della meditazione. Per Foucault, infatti, bisogna comprendere la scelta cartesiana del sogno sulla scia dell'esercizio meditativo e non come iperbole della follia, già esclusa in precedenza (Foucault 1992). Essendo il sogno un'esperienza diretta e interna del soggetto, essa stimola il percorso meditativo e non lo blocca come invece sembra fare la follia, altro dalla ragione, abbandonata fin dalle prime righe del testo cartesiano. Per Derrida, questa esclusione non è definitiva: la follia sembra solo essere trascurata come "cattivo esempio". Sta di fatto, però, che la lettura derridiana è per Foucault superficiale, in quanto Derrida non sembra tener conto del tono e del timbro del discorso cartesiano sulla follia (Foucault 1992). Ancora questioni di silenzi e segni.

Nella sua critica allo statuto del sogno, sembra in effetti che Derrida non abbia tenuto conto di un testo di Foucault del 1954; si vuole far qui riferimento all'introduzione di Foucault a *Sogno ed esistenza* di Ludwig Binswanger. In questa introduzione, Foucault dopo aver ripercorso alcune tappe fondamentali del rapporto tra psicoanalisi e fenomenologia, spiega come il sogno fosse una figura specifica dell'esperienza cognitiva, erroneamente interpretata da una certa tradizione psichiatrica e anche da Freud, il quale ha avuto da un lato il merito di far emergere quegli spettri che da sempre avevano taciuto, ma dall'altro ha avuto il demerito di cadere in interpretazioni fallaci dei simboli onirici. La particolarità del sogno per Foucault consiste nel fatto che questo enfatizza l'originaria esistenza dell'uomo nelle possibilità simboliche. In altri termini, l'obiettivo di Foucault non sembra essere tanto quello di decifrare le enigmatiche dinamiche del sogno, al fine di gettar luce su una possibile sua "traduzione", scopo di gran parte delle istanze psicoanalitiche; piuttosto, l'intento foucaultiano si spinge verso l'idea secondo cui per tutelare l'essenza dell'esistenza in generale, si dovrebbe procedere verso una nuova modalità di approcciare l'ordine del simbolico.⁷

Se al Derrida di *Cogito e storia della follia* sembra sfuggire il testo foucaultiano del 1954, la problematica dell'eredità di Freud nel progetto di Foucault di *Storia della follia* sembra essere centrale in un testo derridiano del 1992, *"Essere giusti con Freud". La storia della follia nell'età della psicoanalisi*.

Nelle prime righe di questo testo, pronunciato da Derrida in occasione della cerimonia funebre di Foucault, il filosofo accenna con una nota di rammarrico alla discussione da lui avuta con Foucault dopo l'uscita di *Storia della follia*, a quell' "ombra" che li ha tenuti divisi per più di un decennio (Derrida 1994). In questo scritto, dunque, Derrida ci invita letteralmente ad alleggerire il peso di quell'ombra decennale, convito ora che le poche ma intense pagine su Descartes, oggetto della discussione del 1963, non siano il centro propulsore del testo foucaultiano. Questa volta, le domande che guidano il testo derridiano scaturiscono da una riflessione non sull'epoca storica

⁷ Scrive Foucault nella sua introduzione a *Sogno ed esistenza*: «Il privilegio significativo accordato da Binswanger all'onirico è di duplice importanza. Definisce il modo di procedere concreto verso le forme fondamentali dell'esistenza: l'analisi del sogno non si esaurirà mai a livello di un'ermeneutica dei simboli; ma, a partire da un'interpretazione esteriore che è ancora nell'ordine della decifrazione, essa potrà, senza dover celarsi in una filosofia, pervenire alla comprensione delle strutture esistenziali. D'altro canto, questo privilegio dell'esperienza onirica [...] esige una nuova definizione dei rapporti del senso e del simbolo, dell'immagine e dell'espressione; in breve, una nuova maniera di concepire come si manifestano i significati». (Binswanger 1993, 18)

descritta e raccontata in *Storia della Follia*, ma sul tempo e sulle condizioni storiche in cui il testo di Foucault si radica. In particolare, nel testo del 1992, Derrida si domanda se il progetto foucaultiano del 1961 fosse stato possibile senza la psicoanalisi di cui esso è contemporaneo: Foucault deve qualcosa a Freud? (Derrida 1994).

Secondo Derrida, Foucault esclude l'eredità freudiana nel suo percorso filosofico, non lo considera coinvolto e massimamente compromesso, ma solo in parte implicato in quell'intento di costruzione razionale che ci consegna la nostra idea di soggetto. Eppure, non è proprio la psicoanalisi che sembra riallacciare i rapporti con una certa visione della follia che la determina non come semplicemente una malattia psichica, ma come una "cosa della ragione"?

In realtà, Freud resta sospeso. O meglio, Freud sembra essere un «uscire dell'oggi» (Derrida 1994, 36) sulla soglia di una nuova epoca della follia, la nostra, ossia quella a partire da cui Foucault scrive, quella inaugurata da Nietzsche, Hölderlin, Artaud, Van Gogh e nella quale Freud sembra collocarsi sul bordo, proprio lì dove «si pongono i più sconcertanti problemi di topologia» (Derrida 1994, 33), come custode delle chiavi, in una figura doppia, che si muove con il doppio movimento di una cerniera: 8 un'andata e un ritorno, un dentro e un fuori, un'apertura e una chiusura.

Per Foucault, Freud pare diventare uno strano alter ego di un genio maligno a parti invertite, come se questa volta il Genio si trovasse non dalla parte della *déràison* e della follia, ma dalla parte dell'ordine, del giudice, del padre, dell'*homo medicus* (Derrida 1994).

8 La charnière è propriamente la figura usata da Derrida per descrivere la presenza di Freud nel progetto foucaultiano: «è un dispositivo assiale attorno a cui si assicura il giro, il tropo o la forma di una rotazione. Ma si può anche fantasticare nei paraggi del suo omonimo, cioè quell'artefatto che il codice della falconeria chiama pure charnière, il luogo in cui il cacciatore si accanisce contro l'uccello mettendovi la carne come un'esca» (Derrida 1992, 35).

Agli occhi del malato il medico diventa taumaturgo; egli detiene ora da solo l'autorità che attingeva all'ordine, alla morale, alla famiglia; lo si crede dotato di questi poteri appunto in quanto medico [...], si crederà, e per primo il malato, ch'egli ha trovato il potere di vincere le alienazioni nell'esoterismo del suo sapere, e in qualche segreto quasi demoniaco della coscienza. (Foucault 1992, 435)

Quando, dunque, i muri del manicomio cedono alla psicoanalisi, osserva Foucault, è nella figura del medico come "uomo d'ordine" che si raccolgono anche poteri segreti, magici, esoterici e taumaturgici (Derrida 1994): l'oggettività scientifica della tradizione psichiatrica da Pinel a Freud è per Foucault «una reificazione d'ordine magico» (Foucault 1992, 436). Per descrivere questa nuova "taumaturgia" nella coppia medico-malato, Foucault non esita, come si è appena letto, a parlare del demoniaco, del satanico e del maligno, come se chiunque abbia tentato bene o male di far risuonare la follia taciuta sotto lastre di parole, abbia dovuto fare una specie di "patto col diavolo" e costruire un certo gioco tra sragione e ragione (Derrida 1994).

[...]Per *corto circuito geniale* (corsivo mio), l'alienazione sconfigge l'alienazione, perché, nel medico, essa diventa soggetto. Il medico, come figura alienante, resta la chiave della psicanalisi. Forse perché non ha soppresso quest'ultima struttura, e perché vi ha riportato tutte le altre, la psicanalisi non può e non potrà intendere le voci della *déràison*, né decifrare per se stessi i segni dell'insensato. La psicanalisi può risolvere alcune forme di follia; ma rimane fuori dal dominio incontrastato della *déràison*. (Foucault 1992, 437)

Ecco il verso del movimento della cerniera che impedisce a «questo discendente di Descartes che è Freud» (Derrida 1994, 59) di appartenere, secondo Foucault, allo spazio a partire da cui si può tentare un'archeologia del silenzio, spazio a partire dal quale si può scrivere una storia della follia. Ciò che iscrive Freud nella linea che da Nietzsche passa per Artaud, è sicuramente una sua certa complicità sia nell'evidenziazione, propria del lavoro psicanalitico, di un "interdetto" sul linguaggio della ragione, sia del ritorno ad una certa prossimità della ragione stessa con la follia, che il pensiero moderno aveva mascherato (Foucault 1992). Freud è dunque l'evento di una scoperta, quella dell'inconscio e della stessa psicoanalisi come il ritorno alla possibilità di "parlare con la follia", ed è «per questo (che) bisogna essere giusti con Freud» (Foucault 1992, 282), ma ciò che separa "Nietzsche da Freud" è, per Foucault, un simulacro ipocrita, una nuova maschera di libertà che la psicoanalisi fa indossare alla follia, padroneggiata così da un medico-taumaturgico, presentato da una filiazione che discenda dal soggetto cartesiano stesso.

È come se, osserva Derrida, in *Storia della follia* Freud «avesse due luoghi, o avesse luogo due volte» (Derrida 1994, 68); e questo movimento di oscillazione, segnala ancora Derrida, non solo è presente in *Storia della follia* ma anche in testi immediatamente successivi, come ad esempio, *Maladie mentale* del 1962 (Derrida 1994). Vi è dunque, per Foucault, un Freud "psicologo", che tace e resta senza parole di fronte alla lacerazione operata dalla follia, e un Freud, storico dell'individuo, un Freud dal tono "tragico" ed estraneo all'homo medicus dello spazio ospedaliero. ⁹

La questione freudiana evidenziata nel testo del 1992 da Derrida, non è un semplice evidenziare una contraddizione; non si tratta per Derrida di "aver torto" o "aver ragione", – ed è forse questo l'aspetto meno compreso di qualsiasi lettura che si voglia far carico della decostruzione- di "dar torto" o "dare ragione", quanto invece, di evidenziare una sregolatezza del principio, che risiede anche in quel bisogno di "essere giusti" con qualcuno o qualcosa, come se si sentisse l'esigenza di modificare un impulso o rovesciare il senso di una predisposizione. È probabilmente in tutti questi idiomi (avere/dare ragione/torto, "essere giusti") che risiede la storia della ragione stessa «che è anche la storia della follia che voleva, probabilmente, raccontarci Foucault» (Derrida 1994, 65).

III. Il soggetto tra scarti e finzioni: letteratura, scrittura e filosofia.

Forse, proprio in quell'esperienza del raccontare, in quella ripetizione – come suggerisce la particella *re* stroncata all'inizio di questo ulteriore modo del raccogliere e del contare – si annida una nuova metamorfosi del genio maligno che sfida ancora una volta la sistemazione razionale e filosofica: la letteratura. Proprio questa "ripetizione", quella interpretazione che maggiormente vede sullo stesso fronte letteratura e mimesis, questo mimetologismo che proclama la precedenza dell'imitato sull'imitazione, sottomette la letteratura ad uno stato di secondarietà

⁹ Derrida sembra individuare come linea di demarcazione nei testi foucaultiani tra "i due Freud" la questione della finitudine originaria, ossia nel modo di approcciare la tematica della morte. Nella lettura derridiana, dunque, è il Freud di *Al di là del principio di piacere* che Foucault reintegra nella stirpe dei "folli geniali" da cui si trova bandito ad intervalli regolari: tra *Storia della follia* e *Le parole e le cose*, passando per *Nascita della clinica*, Foucault ammetterà con più ammirazione l'operato della psicoanalisi sul limite delle figure concrete della follia e della finitudine, che lo porteranno fino al gioco di una spirale che vede intrecciarsi e impigliarsi eros, thanatos e potere (Derrida 1992). ⁷ Cfr. la lettera di Gobetti a Natalino Sapegno del 19 settembre 1920 pubblicata in Gobetti (2003, p. 159). Si veda in proposito anche quanto si legge in Morra di Lavriano (1984, pp. 94-95, 135).

metaforica rispetto al linguaggio razionale della filosofia (Gasché 2013).

Uno degli obiettivi essenziali dell'opera di Foucault è proprio quello di re-inscrivere il soggetto della letteratura al centro del pensiero filosofico e *Storia della follia nell'età classica* rappresenta lo sforzo di ricostruire la linea spezzata dal razionalismo filosofico e ricongiungervi quel soggetto scartato, folle e bastardo che solo la letteratura del XIX e XX secolo sembra riaccogliere come parte vitale.

Dallo snodo di questi processi di soggettivazione che si ammatassano nel dibattito “folle” sul cogito, di cui se ne stanno inseguendo alcune implicazioni, il testo della prima *Meditazione* cartesiana sembra ancora poter servire a ripristinare quell'io ipertrofico, che di volta in volta si definisce “soggetto”, che è l'umano. Rileggendo con questa lente le pagine cartesiane in questione, si ha, infatti, la sensazione che Descartes ci racconti due storie allo stesso tempo: quella di un soggetto filosofico e quella di un soggetto letterario.

È palese fin dalle prime righe l'esigenza di quel soggetto, che si vuole scoprire alla fine della meditazione come razionale, di intraprendere la “via” letteraria, quella dell'errore, del vagabondare, quella dell'esilio fuori dalla certezza e dalla verità scientifica, quella via perfino di rivolta verso una divinità che sia essa anche maligna. Questa via letteraria è quel fondamentale intervallo che raddoppia e mostra, proprio nella frattura, questa maledizione di un soggetto in cui l'io è sempre anche un altro. Sembra essere questa anche una chiave d'accesso all'impossibile segreto ¹⁰ della letteratura suggerito da Derrida. «Il segreto della letteratura è il segreto stesso» (Derrida 2003, 23), grazie al quale essa diventa matrice dell'«indicibilità tra finzione e realtà, ordine narrativo e attualità, singolarità dell'evento e iterazione di scrittura e lettura» (Facioni & Regazzoni & Vitale 2012, 164).

Attraverso la stessa chiave, quindi, si può affermare che la letteratura apre al soggetto anche lo spazio virtuale della *fiction*. Il concetto di *fiction* letteraria è stato anche al centro delle analisi di Foucault, oltre che in *Le parole e le cose* anche in scritti come *L'arrière-fable*, o *Il pensiero del fuori*. Nell'articolo apparso nel numero 29 de *L'Arc* del 1966, dedicato a Jules Verne, la finzione letteraria è analizzata nella sua relazione alla fabula; la fiction sembra occupare il livello performativo e pre-discorsivo, il liquido amniotico in cui galleggia il nervo verbale di ciò che la fabula racconta con la sua trama di personaggi, dialoghi e avventure. La *fiction* è «“aspetto” della fabula», “spettro” di ciò che è raccontato, «presenza o assenza di uno sguardo neutro che percorre le cose e le persone» (Foucault 1994, 506). La *fiction* è quel testo nel testo che «cambia segno, si inverte, prende le distanze, viene da altrove, come da un'altra voce [...] una sola fabula per un testo, ma raccontata da voci diverse, reticolate, oscure e in contrasto l'una con le altre» (Foucault 1994, 507).

Così sembra, anche nel testo cartesiano, che proprio come il soggetto che costruisce, si vuole identificare come filosofico e non letterario, che riecheggi dietro l'intreccio del dubbio «tutto un teatro d'ombre, con le sue rivalità e le sue

¹⁰ Il segreto è uno dei termini che attraversa obliquamente tutto il pensiero derridiano, dalla questione della responsabilità in testi come *Donare la morte*, fino alle questioni della legge, del lutto e dell'autobiografia, legati a testi come *Il gusto del segreto*, *Il segreto del nome*. Nonostante il termine venga esplicitamente tematizzato a partire dagli anni '90, la nozione di segreto, e le questioni etiche e teoretiche che vi ruotano intorno, lavora sin da subito al servizio della decostruzione. Inseguendo l'intreccio tra opera letteraria e segreto, la letteratura «costituisce l'ambito in cui è possibile interrogare il cuore del segreto» (Facioni & Regazzoni & Vitale 2012, 164), poiché vi è un segreto che attraversa l'accadere storico di ogni produzione segnica o iscrizione, segreto che lavora al cuore del concetto stesso di opera. Infatti, l'insaturabilità di un'opera letteraria è il suo stesso segreto come eccedenza sempre assente e occultata nella traccia. È anche qui che si incrocia l'idea di resto della scrittura, del testo e del senso: resto che resiste, *res(is)tance*, alle regole teoriche e alle leggi di composizione di uno scritto in generale.

lotte notturne, i suoi duelli, le sue perdite e i suoi trionfi» (Foucault 1994, 507): delle voci senza corpo si battono per raccontare dietro la tragedia del soggetto razionale, il dramma del soggetto folle.

La *fiction* evidenzia, dunque, quell'evento di dispersione e ricomposizione del soggetto, sulla base di duplicazioni intensive che danno luogo nel testo ad una temporalità ed una spazialità interrotte, sulle quali poter avviare una valida riflessione sul linguaggio. Foucault sottolinea propriamente l'importanza dell'uso di un certo tipo di linguaggio, quello letterario, come ultimo baluardo per la comprensione della follia nella sua dimensione di radicale estraneità e alterità rispetto alla ragione. Invero, il punto in cui la letteratura ha da sempre posizionato il soggetto è un punto di follia, delirio, stravaganza ed erranza: si può affermare che la letteratura è proprio il luogo dell' "altro" soggetto. Proprio nella letteratura, Foucault mira a ritrovare un'altra concezione di follia, una follia che sia forza rivelatrice, creatrice ed esoterica: nei rari casi di scrittori come Nietzsche, Hölderlin, Artaud, Sade, Roussel o Mallarmé, vi è nella loro scrittura una follia in grado di squarciare i limiti stessi della ragione, la quale proprio presso quei confini sviluppa una calamitante possessione verso il suo altro.

Ancora, ne *Il pensiero del fuori*, la finzione emerge con caratteristiche simili a quelle che Foucault utilizza per descrivere la follia come "assenza d'opera": «La finzione consiste dunque non nel palesare l'invisibile, ma nel palesare quanto sia invisibile l'invisibilità del visibile» (Foucault 1998, 25-26). La vicinanza tra letteratura e follia va cercata, ancor più, quindi, che nel concetto di finzione, nel fatto che la follia «designa la forma vuota da cui quest'opera deriva, vale a dire, il luogo da dove essa non cessa di essere assente» (Foucault 2004, 108). Assenza d'opera, follia come condizione di possibilità stessa di quello spazio letterario di cui ci parla Maurice Blanchot:

scrivere comincia soltanto quando scrivere è l'approccio di quel punto in cui si rivela niente, dove, in seno alla dissimulazione, parlare è ancora l'ombra della parola, è il linguaggio che è soltanto la propria immagine, linguaggio immaginario e linguaggio dell'immaginario, quello che nessuno parla, mormorio dell'incessante e dell'interminabile, al quale bisogna imporre il *silenzio* se si vuole, in fine, farsi intendere. (Blanchot 1975, 33)

Lo spazio letterario è, dunque, in ultima istanza lo spazio della scrittura e di un soggetto scrivente, che sembra obbedire, in fondo, al desiderio stesso di una letteratura nel suo grado zero, ¹¹ nuova metamorfosi di un genio maligno ossessionante ogni filosofia ben sistemata nella sua forma e nel suo senso: «Che cos'è la letteratura? E innanzitutto, che cos'è lo scrivere? In che modo lo scrivere viene a scompaginare perfino la questione "che cos'è" e "che cosa questo vuol dire?» (Derrida 1999, 228-229).

Invero, l'esperienza letteraria inquina sin dagli albori la nascita della soggettività filosofico - razionale. Si può affermare che la stessa filosofia nasce come genere letterario e la letteratura in generale è da sempre la sua risorsa fondamentale. Fin dalle sue origini infatti, la filosofia attinge a forme multiple di discorsi letterari che essa afferma esserle estranee (Culler 2002). Platone stesso è dominato da

¹¹ Il riferimento a *Il grado zero della scrittura*, di Roland Barthes è qui lampante. Nel saggio, Barthes cerca di evidenziare ciò che nella letteratura, separato dalla lingua e dallo stile nelle epoche storiche, tocca il grado zero, assumendo una propria conformità: attraverso questa "letteratura" tra virgolette, che è la scrittura, anche Derrida in *Fuori Libro*, afferma che «"letteratura" nominerebbe ancora ciò che già si sottrae alla letteratura – a quello che si è sempre inteso e significato con questo nome-» (Derrida, 1989: : 47). In questa direzione, una riflessione sulla "letteratura" conduce a un'interrogazione radicale della filosofia e della stessa letteratura.

un cosiddetto demone letterario che si sovrappone all'idea del sapiente:

Ogni persona seria non deve scrivere di cose realmente serie [...]. Se vediamo delle opere scritte, siano esse a opera di un legislatore o cose di altro genere, dobbiamo dedurre che, anche se l'autore è una persona seria, queste non erano per lui le cose più importanti, perché queste ultime restano affidate alla sua parte più nobile; e se davvero le cose che ha messe per iscritto sono per lui le più importanti, allora possiamo dire che gli uomini, e non gli dei, gli hanno *tolto il senno* (Platone, VII Lettera, 344 c-d- corsivo mio-).

Questa mania ¹² che è la scrittura, è una delle ossessioni platoniche, uno spettro che si aggira presso gli argini costruiti dal logos. Platone critica la poesia, l'arte, la letteratura, la scrittura in generale, ma la sua inclinazione più forte è quella del drammaturgo: è dall'impasto di sapienza e scrittura che nasce, infatti, quel genere letterario che ancora oggi chiamiamo filosofia (Colli 1975). Probabilmente, «la filosofia, forse, è questa gigantesca confessione [...] La confessione è nello stesso tempo, nel suo presente, dimenticanza e disvelamento, protezione ed esposizione: economia» (Derrida 1990, 78). È in questo senso, che si potrebbe affermare che la sfortuna maggiore della filosofia, che sogna di essere essenzialmente logos e liberarsi dalle sue scorie, producendo da sé gli scarti che la contaminerebbero, è costituita dal fatto che essa è – già da sempre – messa per iscritto. «Il logos ama se stesso» (Derrida 1989, 194) e la scrittura è da sempre il suo veleno. ¹³

Ma solo «dopo aver chiuso la farmacia, Platone [...] ha fatto qualche passo nell'ombra, verso il fondo della riserva, si è chinato sul *pharmakon*, ha deciso di analizzare. [...] Tenendo(lo) con una mano, il calamo con l'altra, trascrive il gioco delle formule mormorando». È in questo retro-bottega, in questa *arrière-fable*, che Platone – la filosofia – organizza le parole e «i frammenti di frasi (che) si separano, [...] si riarticolano, si ripercuotono, si contraddicono, fanno storie, [...] istituiscono un commercio interno, si prendono per un dialogo, pieno di senso. Tutta una storia. Tutta la filosofia» (Derrida 1989, 194). È sempre in quello spazio chiuso della farmacia, in quell'ombra che Platone – la filosofia – si riconosce nella letteratura, è lì che Platone scrive. Il *pharmakon*, «ciò che riguarda un colpo demoniaco, [...] un colpo di forza» (Derrida 1989, 194): ancora una volta, un genio maligno, una metamorfosi, un dramma, Theuth che inventò la scrittura.

E nella scena della scrittura si consuma l'atto più persuasivo sul palcoscenico dell'esistenza di un io ipertrofico che incontra se stesso in uno specchio infranto, il quale riflette un soggetto che è sempre su un tracciato di fuga, spersonalizzato: *sujet*, materia malleabile degli eventi, della storia, della ragione, della follia, dell'abisso del suo fantasma e dei suoi spettri.

¹² Tra i dialoghi in cui Platone tratta questioni legate al concetto di mania, è degno di considerazione il *Fedro*. Nel testo, ne vengono distinte due specie generali: la mania umana e quella divina. L'una dipende dallo stato d'animo dell'uomo e viene condannata, mentre l'altra viene trattata come un dono da parte degli dèi per il genere umano. Nella concezione platonica, la mania prende forma di ispirazione poetica, profezia, amore, nella sua origine divina, mentre danza e malattia mentale nella sua origine umana. Anche se la scrittura non è qui riportata tra le manie umane, l'immagine dell'"uomo-scrittore" fuori di senno, richiamata nella citazione precedente tratta dalla celebre *VII Lettera*, potrebbe costituire un ulteriore motivo di condanna della teoria della scrittura e della letteratura nel pensiero platonico. Cfr. Platone, *Fedro*, 244a- 246a .

¹³ Ne *La farmacia di Platone*, Derrida riflette sulla declinazione platonica di scrittura come *pharmakon*, rimedio e veleno, come lo è ogni farmaco, secondo la posologia. Attraverso l'analisi del racconto del mito egizio di Theut che inventa la scrittura per Thot, riportato nel *Fedro* di Platone, Derrida apre sfondi inauditi sul rapporto tra oralità e scrittura, logos e gioco del supplemento, tramite la catena semantica *pharmakon-pharmakeus-pharmakos*.

Bibliografia

- Blanchot, M. (1975). *Lo spazio letterario*, trad. it. di G. Zanobetti, Torino: Einaudi.
- Barthes, R. (1966). *Il grado zero della scrittura*, trad. it. di G. Bartolucci, Milano: Lierci Editore.
- Colli, G. (1975). *La nascita della filosofia*, Milano: Adelphi.
- Culler, J. (2003). *Sulla decostruzione*, trad. it. di S. Cavicchioli, Milano: Bompiani.
- Descartes, R. (2001). *Meditazioni*, trad. it. di L. Urbani Ulivi, Milano: Bompiani.
- Derrida, J. (1994). "Essere giusti con Freud". *La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, trad. it. di G. Scibilla, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Derrida, J. (1989). *La disseminazione*, trad. it. di S. Petrosini, Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (1990). *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Torino: Einaudi.
- Derrida, J. (1999). *Del Diritto alla Filosofia*, trad. it. di F. Garritano, Catanzaro: Abramo editore.
- Derrida, J. (1996). *Spettri di Marx*, trad. it. di G. Chiaruzzi, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Derrida, J. (1982). *Freud e la scena della scrittura* in *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Torino: Einaudi.
- Derrida, J. (1998). *Della grammatologia*, trad. it. di R. Balzarotti et. al. Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (2003). *Genèses, généalogies, genres et la génie. Les secrets de l'archive*, Paris: Galilée.
- Facioni, S. & Regazzoni, S. & Vitale, F. (2012). *Derridario. Dizionario della decostruzione*, Genova: il Melangolo.
- Foucault, M. (1993). Introduzione a *Sogno ed esistenza*, di L. Binswagner, trad. it. di L. Corradini e G. Giussani, Milano: SE.
- Foucault, M. (1994). *L'arrière-fable*, in *Dits et écrits 1954-1988*, Vol. I, Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1998). *Il pensiero del fuori*, trad. it. di V. Del Ninno, Milano: SE.
- Foucault, M. (2004). *Scritti letterari*, trad. it. di C. Milanese, Milano: Universale Economica Feltrinelli.
- Foucault, M. (1992). *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferruci, Milano: Rizzoli.
- Gaschè, R. (2013). *Dietro lo specchio, Derrida e la filosofia della riflessione*, trad. it. di F. Vitale e M. Senatore, Milano: Mimesis.
- Hobbes, T. (2011). *Il Leviatano*, trad. it. di G. Micheli, Milano: Rizzoli.
- Iofrida, M. (1988). *Forma e materia: saggio sullo storicismo antimetafisico di Jacques Derrida*, Pisa: ETS.
- Vergani, M. (2000). *Jacques Derrida*, Milano: Mondadori.
- Morra di Lavriano, U. (1984). *Vita di Piero Gobetti*. Con un saggio di N. Bobbio e una testimonianza di A. Passerin d'Entrèves. Torino: UTET.